doi: https://doi.org/10.11144/javeriana.tx76.mtticc

Más allá del terror: la teología del infierno en la catequesis colonial a la luz de los *Ejercicios espirituales*[*]

Rafael Fernández-Hart, S. J.[a]
Universidad Antonio Ruiz de Montoya, Perú
https://orcid.org/0000-0002-4696-4847

RECIBIDO: 03-07-25. APROBADO: 05-08-25

Resumen: Este artículo examina la representación del juicio final pintada por Tadeo Escalante en el siglo XVIII en la iglesia de Huaro, Cusco, y plantea una pregunta central: ¿existía en la colonia una alternativa teológica para la evangelización que no recurriera al terror como principal herramienta para transmitir la fe? El estudio propone un enfoque hermenéutico orientado a poner en evidencia los supuestos teológicos que subyacen a este modelo catequético, revisitando parcialmente la teología articulada en los *Ejercicios espirituales* de san Ignacio de Loyola. Se sostiene que dicha teología, configurada en el contexto de la Contrarreforma, ofrece alternativas significativas a la dramatización del terror al articular una comprensión más matizada del infierno, que se aparta del discurso catequético dominante de la época. El análisis comienza con un examen del marco simbólico del fresco de Escalante y del estado afectivo suscitado por el terror. A continuación, aborda la emergencia de la angustia desde una perspectiva fenomenológica, buscando esclarecer su significado. Finalmente, esboza una indagación hermenéutica y teológica que contrapone la angustia generada por las representaciones tradicionales del infierno con una visión teológica más intuitiva y germinal.

Palabras clave: juicio final; evangelización colonial; espiritualidad ignaciana; hermenéutica; fenomenología de la angustia.

[*] Artículo de reflexión.

[a] Autor de correspondencia. Correo electrónico: rafael.fernandez@uarm.pe.

Beyond Terror: The Theology of Hell in Colonial Catechesis in Light of the Spiritual Exercises

Abstract: This paper examines the representation of the Last Judgement painted by Tadeo Escalante in the eighteenth century in the Church of Huaro, Cusco, and raises a central question: During the colonial period, was there a theological approach to evangelization that avoided the use of terror as its primary means of communicating the faith? The study proposes a hermeneutical approach aimed at uncovering the theological assumptions underlying this catechetical model, partially revisiting the theology articulated in the *Spiritual Exercises* of St. Ignatius of Loyola. It argues that this theology, shaped within the context of the Counter-Reformation, offers meaningful alternatives to the dramatization of terror by articulating a more nuanced understanding of hell that diverges from the dominant catechetical discourse of the time. The analysis begins with an examination of the symbolic framework of Escalante's fresco and the affective state elicited by terror. It then addresses the emergence of anguish from a phenomenological perspective, seeking to clarify its significance. Finally, the paper outlines a hermeneutical and theological inquiry that contrasts the anguish generated by traditional representations of hell with a more intuitive and germinal theological vision.

Key Words: Last Judgment; Colonial Evangelization; Ignatian Spirituality; Hermeneutics; Phenomenology of Anguish.

Cómo citar:
Fernández-Hart, Rafael. "Más allá del terror: la teología del infierno en la catequesis colonial a la luz de los Ejercicios espirituales". *Theologica Xaveriana* 76 (2026): 1-22. https://doi.org/10.11144/javeriana.tx76.mtticc

---

Las postrimerías de Escalante

Comencemos esta exploración del juicio final de Tadeo Escalante con una pregunta indagatoria: ¿de qué modo se realiza la catequesis sobre la vida después de la muerte en la colonia? Aunque la transmisión de la fe, o mejor, la catequesis, ha dependido de la visión antropológica que se proyectaba sobre los catequizandos, se constata con relativa facilidad que, salvo excepciones, el catequizando es concebido desde una asimetría. Dicho en una sola frase, debe ser arrancado de su ignorancia[1]. No sorprende que la extirpación de idolatrías haya formado parte de la agenda de la primerísima evangelización ni que la transmisión de la fe haya recurrido al terror al infierno o al demonio[2]. La referencia al juicio final, al infierno y al demonio forma parte del vocabulario fundamental de la enseñanza de la moral evangélica de la época[3]. En suma, parece que "la manera más fácil de convertir a los malos cristianos [era] el miedo"[4].

[1] Parece oportuno traer a modo de ejemplo a José de Acosta de quien difícilmente dudaremos de su recta intención. Anotamos más de una expresión como esta: "las tinieblas de la infidelidad tienen escurecido el entendimiento de aquellas naciones" [José de Acosta, *Historia natural y moral de Las Indias*, ed. Fermín del Pino-Díaz (CSIC, 2008), 155].

[2] Pese a lo dicho antes acerca de la ignorancia de los catequizandos, "los europeos creían que el principal obstáculo para alcanzar los objetivos no era la incapacidad de los indios para aceptar o poner en práctica lo que oían, sino la incansable actividad del diablo, que desbarataba y engañaba a todos los indios. La demonología, la magia negra y los pactos con el diablo eran una preocupación obsesiva en la Europa del siglo XVI" [Nicholas Cushner, *Why Have You Come Here? The Jesuits and the First Evangelization of Native America* (Oxford University Press, 2006), 20].

[3] El demonio es también un actor frecuente y activo en el Perú tal como se puede leer en la *Historia de la Compañía de Jesús* entre los siglos XVI y hasta inicios del siglo XVIII del jesuita Diego Francisco Altamirano: "Otros, aunque alcanzaron alguna vez sacerdote que los baptizase, después o nunca se habían confesado, o inválidamente; todos o los más, con simplicidad, por su corto genio y falta de la necesaria instrucción. Por lo cual, compadecido el Señor de su miseria, les había mantenido la vida tantos años, hasta que plenamente los jesuitas purificasen sus almas de los pecados cometidos después del baptismo con enteras y válidas confesiones, en que se conoce cuánto debieron trabajar los nuevos párrocos. Pero a pocos pasos dieron con otros trabajos producidos por el común enemigo. Estos fueron la multitud de hechiceros que, por trato con Satanás y con varias supersticiones, engañaban a muchos. Estos, como instruidos por el diablo, son más resabidos, y se enseñorean de los demás para que sigan sus impíos consejos y lleguen después a profesar las artes mágicas" (Diego Francisco Altamirano, *Una crónica jesuita olvidada* (Fondo Editorial de Universidad Antonio Ruiz de Montoya, 2021), libro III, cap. 2, § 4, 94).

[4] Georges Minois, *Historia de los infiernos* (Paidós, 2005), 305.



Figura 1. Panorámica del infierno de Tadeo Escalante. Fuente: Archivo digital fotográfico de la Ruta del Barroco Andino (Quispicanchis, Cusco, Perú).

Reproducido con permiso del autor.

La transmisión del infierno

La interpretación del infierno, regulada por el Catecismo actualmente vigente, afirma que éste es el estado de separación definitiva con Dios; "estado de autoexclusión definitiva de la comunión con Dios y con los bienaventurados"[5]. Solo la teología contemporánea ha sido capaz de interrogar esta interpretación al notar la contradicción implícita que existe entre un Dios, creador misericordioso, y la posibilidad de padecer un castigo consciente y eterno. Leamos lo que sostiene Jerry Walls cuando grafica esta dificultad:

> Si la doctrina del infierno eterno es cierta, echa a perder la esperanza de un final plenamente feliz. Además, parece haber algo perverso en no desear un final feliz que abarque a todas las personas. Quienes no comparten la esperanza de una salvación universal parecen carecer de amor o de sensibilidad.[6]

[5] Congregación para la Doctrina de la Fe, *Catecismo de la Iglesia Católica* (Libreria Editrice Vaticana, 1997), n. 1033.

[6] Jerry Walls, *Hell: The Logic of Damnation* (University of Notre Dame Press, 1992), 15.

A lo dicho se puede añadir que este sentido del infierno amenaza al creyente con la posibilidad de un castigo eterno. El creyente vive aterrorizado, peor aún, atado a la angustia de perderlo todo. Cabría, es cierto, hacer un análisis histórico más detallado de la evolución del concepto del "infierno" y de lo relativo al juicio final para verificar no solo los acentos puestos en los términos, sino, como lo venimos subrayando, en la catequesis. En todo caso, los frescos que sometemos a análisis son herederos de una catequesis de los terrores europeos que ven en un sentido cuasiliteral la presencia del diablo por todas partes. En palabras de Nicholas Cushner:

> La obsesión por el diablo está ligada al catolicismo popular de los europeos. El trabajo de Pío Baroja sobre el papel del diablo en el catolicismo popular europeo explica cómo el concepto del Maligno se convirtió en un rasgo central del sistema de creencias del Viejo Mundo.[7]

Se trata de una metafísica del terror: lo real espanta. Además, lo real nos alcanza a través de una impronta moral: si no se practica la virtud, ello conlleva la condena eterna (Dt 30,19)[8]. Por ello, Georges Minois explica lo siguiente:

> El predicador de los siglos XVII y XVIII tiene carta blanca para dar rienda suelta a su imaginación cuando se trata de los suplicios del infierno, puesto que siempre se quedará corto [...] Vincent Houdry siembra en decenas y decenas de páginas sugerencias de horrores capaces de alejar del mal. Evocar, por ejemplo, las enfermedades, 'dolores de cabeza, cólicos furiosos, dolores parecidos a los de la piedra, la gota, la dislocación de huesos, un hambre voraz, una sed ardiente' [...] Insistir sobre el hecho de que las penas del infierno son ciertas y verdaderas, grandes, numerosas y eternas.[9]

Ahora bien, precisamente porque la influencia es europea, los frescos de Tadeo Escalante (siglo XVIII) no son un gesto artístico original; es un tópico europeo conocido especialmente por la popularidad de la Catedral de Santa Cecilia de Albi (siglos XIII al XV), por lo tanto, la reproducción local evidencia una catequesis de "traslado" para enseñar "visiblemente" cómo es el infierno. Así, en este juicio final no se produciría todo el efecto deseado (la conversión), si ello no fuese por la presencia del demonio. Ahora bien, si el demonio aparece en medio del juicio de Escalante, es porque su representación había ganado progresivamente una presencia en el arte pictórico. Recordemos, desde ya, que una de las primeras representaciones del diablo

[7] Cushner, *Why Have You Come Here? The Jesuits and the First Evangelization of Native America*, 11.

[8] Las citas de la Biblia han sido tomadas de: Escuela Bíblica de Jerusalén (trad. y ed.), *Biblia de Jerusalén* (Desclée de Brouwer, 2009).

[9] Minois, *Historia de los infiernos*, 300.

corresponde al siglo VI "en los muros de la iglesia de Baouit en Egipto"[10]. Allí se le "representa bajo los rasgos de un ángel, caído sin duda y con las uñas ganchudas, pero sin fealdad y con una sonrisa algo irónica"[11]. Pero, especialmente a partir del siglo XVII, el demonio y el juicio final resultan recurrentes. A propósito del interés por esta temática en el siglo XVII, Jean Delumeau recuerda:

> La extraordinaria importancia concedida en la época al tema del Juicio Final y a los cataclismos que debían precederle (o permitir el paso al *millenium*) se explica por una teología del Dios terrible que reforzaron las desgracias en cadena abatidas sobre Occidente a partir de la Peste Negra.[12]

La transmisión de la fe en la colonia, como puede verse, no difiere del modo como se había conocido la fe en Occidente. El creyente es testigo de una extraña connivencia entre un Dios terrible y un demonio que no deja de acechar.

Si miramos de cerca, la presencia del juicio final hace inminente e inevitable el examen por las obras realizadas; precipita la conversión. Ya desde el siglo XIV, se imponen (1) la "severidad del Dios justiciero que tanto miedo daba a Lutero […] Dios delega en Satán el cuidado de sostener el libro en que están inscritas las acciones humanas"; y (2) "las atrocidades de los tormentos infernales"[13]. Subrayemos ahora algunas de las características de la representación de Tadeo Escalante.

La primera que llama nuestra atención se refiere al rol de testigo que asume Tadeo Escalante. En efecto, Escalante no inventa nada, pero da cuenta de lo que ha recibido. El fresco en cuestión recoge un relato, un mito sobre el final de los tiempos y lo expresa con elementos nuevos y viejos. Este mito plasmado sobre la puerta del templo constituye un símbolo-narrado con las imágenes que, se supone, remiten a su vez a la Escritura. En un punto ulterior observamos la relación entre el infierno y Jesús de Nazaret.

Con la representación que tenemos enfrente, el texto original de base ha pasado por varias mediaciones y todas ellas, aunque en un ejercicio de iteración, ofrecen un testimonio de aquello que han podido constatar. En cualquier caso, el testigo se remite a una experiencia.

1. *Palpar el mito*. La representación pictórica supone que alguien ha estado en contacto con lo que representa, es decir, el mito. Perdido en un tiempo sin tiempo,

[10] Jean Delumeau, *El Miedo en Occidente. Siglos XIV-XVIII. Una ciudad sitiada* (Taurus, 2015), 691.

[11] Delumeau, *El Miedo en Occidente. Siglos XIV-XVIII. Una ciudad sitiada*, 691.

[12] Delumeau, *El Miedo en Occidente. Siglos XIV-XVIII. Una ciudad sitiada*, 651.

[13] Delumeau, *El Miedo en Occidente. Siglos XIV-XVIII. Una ciudad sitiada*, 599–600.

el mito no constituye un hecho, sino el relato acerca de una verdad esencial, a saber, que el juicio sobre las acciones realizadas es inevitable.

2. *Transmisión de la fe*. La tradición previa es relevante; nos referimos a la Europa aterrorizada por el mito del fin de los tiempos y que se ha constituido en fuente inmediata al ser transmitida por los evangelizadores. El mito del infierno ha regulado la transmisión de la fe en el país y en el continente.

3. *Irrupción del testigo*. Tadeo Escalante oficia de testigo del mito que, no podemos ignorarlo, ha sido testificado por una prolongada cadena de mediadores que han usado textos y arte para perpetuarlo. Sin embargo, con tantas mediaciones, el testimonio del testigo es frágil. Por ello, el presente testigo no escatima en abundar en detalles que ratifican que "sabe" de lo que habla y lo que describe.

4. *Autovalidación*. El testigo se autovalida al ofrecer como prueba de su valía una abundancia de detalles en su representación del juicio final. Su testimonio resalta pares opuestos que se siguen del primero: esperanza-desesperación; salvación-condena; virtud-vicio, entre otros.

Excursus: Jesús de Nazaret y el infierno

Los evangelistas ponen en boca de Jesús el término *gehenna* (entendido como lugar de castigo para los pecadores), expresión habitualmente traducida por "infierno". La mayor parte de los usos (siete) se encuentra en el evangelio de Mateo: 5,22; 5,29; 5,30; 10,28; 18,9; 23,15; 23,33. El término aparece tres veces en Marcos: 9,43; 9,45; 9,47. Además, una sola vez en Lucas: 12,5. Son, pues, los evangelios sinópticos los que consignan la expresión en boca de Jesús. Cabe interrogarse acerca de si Jesús, o, mejor dicho, los sinópticos tenían el mismo propósito que tuvo la catequesis de la Iglesia europea y que prevaleció en la catequesis durante la colonia, es decir, generar una conversión por el miedo a la muerte eterna de la condenación. La catequesis deja entrever, por supuesto, sentimientos vindicativos o de revancha histórica, pero ¿es ese el fin de los evangelios que a su vez recogen la intención de Jesús?

Al respecto del uso que hacen los evangelios de la *gehenna*, anotamos tres sentencias razonables:

1. Es plausible que, en efecto, Jesús haya usado el término; eso explicaría la atestación común a los evangelios sinópticos.

2. Habida cuenta de que Mateo se dirige prioritariamente a la comunidad cristiana judía, su insistencia (siete referencias a la gehenna) es consistente con una figura de "traducción" de la buena noticia en términos conocidos en el lenguaje judío. No parece prudente pronunciarse sobre la intención de Mateo.

3. En el conjunto de los dichos atribuidos a Jesús, no es consistente que su intención haya sido suscitar terror, ya que ello implicaría un gravoso propósito vindicativo. Ello va en contra de un discurso que devuelve a los actores la agencia en virtud de su fe.

> Sería muy inquietante si se pudiera demostrar que la doctrina del infierno eterno, incluso en el caso de Jesús, está firmemente arraigada en sentimientos e instintos humanos objetables. Por supuesto, los cristianos reflexivos estarían dispuestos a admitir que, en algunos casos, la creencia en el infierno eterno tiene un pedigrí tan desagradable. Pero la cuestión aquí es si la doctrina fue motivada y moldeada en el período formativo de la revelación cristiana por sentimientos meramente humanos de frustración y venganza.[14]

El tema se hace más delicado porque atañe incluso a la moralidad implícita en la tesis del infierno.

> Puesto que [la] doctrina [del infierno] nos ha llegado a través de una cadena de acontecimientos históricos, anclada de manera crucial en las enseñanzas de Jesús, es difícil ver cómo cualquier concepción del infierno que se desprenda de este anclaje podría ser la doctrina cristiana del infierno.[15]

J. Walls deja entrever la pregunta acerca de si Jesús de Nazaret habría sido intolerante o vindicativo. Ante la respuesta obvia de que ello es inconsistente con el conjunto del Nuevo Testamento, parece mucho más razonable aceptar que la doctrina del infierno construida sobre la base de una sobreinterpretación posterior deviene en inmoral.

> Porque Jesús ha sido considerado a menudo como un ejemplo del más alto nivel de moralidad, incluso por aquellos que niegan su deidad. A menos que se admita que las enseñanzas de Jesús están empañadas por una flagrante incoherencia, es natural suponer que sus enseñanzas no estaban motivadas por emociones objetables.[16]

De otra parte, el término hebreo *šeʾōl* se refiere a la morada de todos los muertos sin distinción entre buenos y malos y el equivalente griego en la edición de los LXX es el *Hades* (infierno, lugar de los muertos). El evangelio según Lucas (16,19-31), en la parábola en la que grafica el sufrimiento del pobre Lázaro, "prosigue la evolución que había tomado la idea del infierno en la literatura bíblica posterior, en la que se fue marcando, cada vez con más precisión, la diferencia existente en el más allá entre

[14] Walls, *Hell: The Logic of Damnation*, 52.

[15] Walls, *Hell: The Logic of Damnation*, 52.

[16] Walls, *Hell: The Logic of Damnation*, 53.

justos y pecadores". Pero hay que hacer una salvedad: la parábola referida de Lucas invoca dos motivaciones para la separación entre el "seno de Abraham" y el "Hades" (Lc 16,22.23). La primera es una simple compensación: "recuerda, hijo mío, que ya recibiste tus bienes durante la vida, y Lázaro, en cambio, males" (Lc 16,25); sin aparente relación con la justicia o iniquidad de las acciones realizadas. La segunda sería una aplicación de la justicia: "Ya tienen a Moisés y a los profetas, ¡que los escuchen!" (Lc 16,29); aunque nunca se señala explícitamente que el tormento que sufre el rico se deba a acciones inicuas. Ello se concluye por la sordera al mensaje profético.

Más que sentimientos revanchistas, lo que opera en Jesús, según nuestro modesto entender, es un continuo entre las acciones y lo que ellas mismas han sido capaces de crear como posteridad más allá de la muerte. No es un despliegue del terror, sino una consecuencia de un amor imperfecto hacia los demás. Esta interpretación es igualmente pertinente porque Jesús no asienta su posición sobre una metafísica dualista, sino sobre una tesis espiritual por la que el pecador tiene que hacerse cargo de sí mismo: "¿ninguno te ha condenado? […] Yo tampoco. Anda y no peques más" (Jn 8,11).

Confesión de culpa

El estudio comparado sobre mitos arroja luces sobre el ejercicio de pensar el mal: este sigue el camino abierto por la simbólica del mal y la confesión de culpa[17]. Podemos ir más lejos. Si los detalles en los que abunda el testigo no fuesen suficientes, el mito reconstruido en el fresco de Tadeo Escalante se articula con una experiencia de culpa que requiere expresarse. Esta experiencia interior, anterior a la conciencia, pero que asegura la emergencia de ella, es independiente de la educación o de la evangelización; parece un universal. Esa experiencia refleja un desfase, una sensación de estar expuesto ante la insuficiencia de sí y necesita acceder a la palabra en una confesión. Ahora bien, ese lapso en el que todavía no se ha producido la confesión, ese lapso de silencio consigo mismo es angustioso y se convierte en el mejor caldo de cultivo para ceder ante la culpa. Las representaciones no hacen más que acelerar el vacío hasta niveles irracionales donde no hay mesura ni control. El testigo que ha reconstruido el mito ante nosotros y ante los catequizandos explota, acaso sin saberlo, ese silencio anterior a la confesión. Pero con ello, la catequesis va exactamente en contra de lo que buscaba Jesús de Nazaret.

En *Finitud y culpabilidad*, Paul Ricoeur abre una pista fundamental:

> El mito de la "crisis" se convierte al mismo tiempo en el mito de la "totalidad": al relatar cómo comenzaron las cosas y cómo terminarán, el mito vuelve a situar

[17] Paul Ricoeur, *Finitud y culpabilidad* (Trotta, 2004), 170.

> la experiencia del hombre en un todo que recibe del relato orientación y sentido. Así se ejerce, a través del mito, una comprensión de la realidad humana en su totalidad, por medio de una reminiscencia y de una expectación.[18]

Después de desbrozar el camino cubierto por ejercicios pseudoracionales en torno al mal, propone atravesar el itinerario hasta el símbolo originario. Esta "aventura" estaría condenada al fracaso si no fuera porque "por debajo de la gnosis y del mito, ya no hubiera lenguaje"[19] . Allí es donde se encuentra el lenguaje de la confesión. Esta confesión es medular porque la persona expresa lingüísticamente el mal cometido: "Con la confesión, la conciencia de culpa es llevada a la luz de la palabra; con la confesión, el hombre sigue siendo palabra hasta en la experiencia de lo absurdo de su existencia, de su sufrimiento, de su angustia"[20]. Por un lado, la confesión "saca fuera la emoción que, sin ella, se cerraría sobre sí misma"[21], pero, por otro, la representación de Escalante ¿no parece más bien someter al espectador a través de la angustia? ¿Será capaz el espectador de avanzar en dirección de la conciencia del mal o quedará más bien derrotado por su condición que no alcanza a dilucidar? Ante este posible extravío, "el mito relata 'cómo empezó todo eso'"[22].

Si miramos de cerca, Escalante, en su rol de "testigo" ha logrado con éxito enganchar con esa experiencia original en cada "pecador universal" y ha logrado darle continuidad, aunque, es verdad, los puede haber privado de la palabra inicial que ya se había conquistado gracias al mito.

Como parte de la representación, el testigo-artista abunda en rostros de desesperación (se pueden contar más de cien). Ellos reflejan un bagaje de estados de ánimo que, en última instancia y con sus diferencias, se retrotraen a la experiencia de la nada: dolor, indolencia, desesperación, miedo, ira, complacencia, burla, la lista permanece abierta. Es como si se tratara de reflejar un mal infinito a través de los castigados en número indeterminado. En medio de este espectáculo, prevalece el estado de ánimo de la angustia de la nada. ¿Por qué la angustia? ¿Cómo es que aparece? La angustia emerge en la persona precisamente como respuesta afectiva ante la nada de un espectáculo en el que todo se viene abajo. La angustia es una sensación envolvente de inquietud por nada.

[18] Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, 171.

[19] Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, 172.

[20] Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, 173.

[21] Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, 173.

[22] Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, 174.

Pero ¿en qué parte del mito nos encontramos? Este mito del final de los tiempos nos ubica en temporalidades que se experimentan en una suerte de paralelismo: aquí y, a la vez, en un ayer indeterminado en el que se produjo la falta antes de que pudiéramos siquiera concebirla. Dicho de otro modo, el mito se concreta en una suerte de protohistoria en la que se desvela la culpa del género humano. La angustia y la nada se conjugan en una escenografía de gran fuerza visual: los cuerpos representados por Tadeo Escalante están sujetos a nada, se precipitan sin tener de qué asirse, con lo cual el artista sugiere que el infierno es un no-lugar que abarca el pasado, el presente y el futuro, según lo haya hecho patente nuestras acciones.

El juicio final y el diablo

Habíamos adelantado que nuestro interés se centra en tres cuestiones en torno de la angustia: qué es, cómo se representa y, sobre todo, lo que comunica. Las líneas previas han permitido avanzar parte de nuestro argumento. La angustia como respuesta a la medida de los terrores futuros es el afecto prioritario explotado por la "escenificación" del juicio final. La angustia no se confunde con otras emociones como el miedo, porque ella es la respuesta ante la nada. Lo que angustia es la nada de una posibilidad, de aquello que no ha llegado a ser, pero cuya presencia difusa no deja de amenazar la existencia. Este afecto se impone también porque accede a la intimidad de la persona a través de una experiencia sensible: el terror del infierno es patente porque es visible. Hablamos de un estado de ánimo que se manifiesta como sensación de no tener de qué sujetarse. Como hemos mencionado antes, los cuerpos se precipitan en el vacío, en la nada. En palabras de Martin Heidegger, "la angustia hace patente la nada […] Más claro, la angustia nos deja suspensos porque hace que se nos escape el ente en total"[23]. Por más esfuerzo que hagamos por agarrarnos de algo (ente), la caída es inevitable. Frente a la necesidad de sujetarnos a algo, no hay nada. La angustia es la cara afectiva de la incertidumbre ante el futuro.

La provocación de la angustia

La angustia, como lo han dicho Søren Kierkegaard y Martin Heidegger, nos hace experimentar la nada. Por un lado, la nada es "objeto de la angustia"; y, por el otro, "no [se trata de] una nada con la que el individuo no tendría nada que ver, sino una nada que se halla en viva relación de reciprocidad con la ignorancia de la inocencia"[24].

[23] Martín Heidegger, *¿Qué es la metafísica?* (Alianza Editorial, 2022), 70.

[24] Søren Kierkegaard, *El concepto de angustia* (Espasa-Calpe, 1959), 62.

Pero, por encima de todo, la angustia se presenta como la posibilidad de la posibilidad. Emerge como vértigo de la libertad: nos resulta posible mantenernos ante la posibilidad de elegir, pero hay que saberse hacer cargo de lo que adviene con cada una de las cosas elegidas. Todavía podemos servirnos de Kierkegaard, quien asiente: "puede compararse la angustia con el vértigo. Aquel cuyos ojos son inducidos a mirar con una profundidad que abre sus fauces, siente vértigo"[25].

Kierkegaard hace pensar en que la condición de la angustia consiste en evidenciar en algún lugar de la conciencia la condena a la libertad. Pero en el espacio del juicio final, cuando los demonios transitan en todas las direcciones llevando y trayendo condenados, la libertad permanece en cuestión. He allí el *quid* de lo que conviene relevar ahora: la representación del juicio final pone en cuestión mi libertad y mi permanencia se hace incierta. Su impacto retiene en silencio al creyente que admira paralizado todo lo que puede hacerse real si no elige correctamente. La pedagogía resulta cruel.

Ya hemos expresado que la generalización de la representación del diablo se produce desde el s. XI. Así, se puede apreciar la representación del diablo en el tímpano de la Iglesia Santa Fe de Conques (s.XI) como una figura que se diversifica y generaliza:

> Satán de ojos rojos, de cabellos y alas de fuego del Apocalipsis de Saint-Sever, el diablo devorador de hombres de Saint-Pierre-de-Chauvigny, los inmensos demonios de Autun, las criaturas infernales que, en Vézelay, en Moissac o en Saint-Benoît-sur-Loire, tientan, poseen o torturan a los humanos.[26]

El personaje mítico es una elaboración que combina elementos de Occidente y Oriente. En este sentido, "J. Baltrusaitis ha demostrado, mediante comparaciones concluyentes, que la iconografía demoníaca europea de los siglos XIV-XVI se había incrementado con elementos procedentes de Oriente que habían reforzado sus aspectos terroríficos"[27].

> Como el ermitaño cristiano [se refiere a San Antonio], Zakyamuni se halla sometido a una doble serie de pruebas, unas que tienden a asustarle, otras a seducirlo. Debe, así pues, resistir a gigantes disformes, a lanzamientos de proyectiles, a la noche, al ruido y al diluvio, pero también a muchachas de senos desnudos que tratan de turbarle mediante los treinta y dos trucos de la magia femenina. Esta escena […] llegó a Occidente gracias al relato de origen copto referido a San Antonio y vulgarizado entre nosotros por la *Leyenda áurea*.[28]

[25] Kierkegaard, *El concepto de angustia*, 61.

[26] Delumeau, *El miedo en Occidente*, 691.

[27] Delumeau, *El miedo en Occidente*, 699.

[28] Delumeau, *El miedo en Occidente*, 210-211.

J. Delumeau muestra que existen paralelismos entre la historia de san Antonio y Buda; gracias a ello se ha podido enriquecer "el repertorio de las "Tentaciones" que el Bosco, Mandyn, Huis, Bles, Patinir, Brueghel, etcétera, se han complacido en evocar con una sorprendente exuberancia de detalles lascivos y monstruosos"[29]. Para efectos de nuestra investigación sobre el fresco de Huaro, es claro que sus fuentes se remontan a estos tópicos creados en Europa sobre todo desde el inicio de la modernidad.

En efecto y en contra de lo que uno podría imaginar, la gran explosión diabólica no se producirá durante la Edad Media, sino en la Modernidad: "Así, contrariamente a lo que creyera Stendhal y muchos otros tras él, fue al principio de los tiempos modernos y no en la Edad Media cuando el infierno, sus habitantes y sus secuaces acapararon más la imaginación de los hombres de Occidente"[30]. Ello es consistente con lo que vemos aparecer en las misiones de la colonia. Ellas han supuesto esa influencia directa a tal punto que cuando los misioneros consideraron que habían expulsado a Satán de Occidente, pensaron que éste se había refugiado en las Indias[31].

Así, pues, justo para el siglo XVIII en el Perú todo indicaría que las representaciones del demonio habían llegado a su máxima expresión:

> En el momento en que culminó en Europa el miedo a Satán, es decir, en la segunda mitad del siglo XVI y a principios del XVII, aparecieron en los diferentes países obras de importancia que aportaron, con un lujo de detalles y de explicaciones jamás antes alcanzado, todas las precisiones que una opinión ávida deseaba tener sobre la personalidad, los poderes y los rostros del Enemigo del género humano.[32]

Nicholas Cushner sostiene una tesis análoga y argumenta el fondo ontológico de la creencia en el demonio: "Los europeos creían que el mayor obstáculo para obtener las metas no era la incapacidad de los indios de aceptar o practicar lo que habían oído, sino la incansable actividad del demonio, que frustraba y engañaba a todos los indios"[33]. El demonio irrumpe como el gran engañador, pero, al mismo tiempo, la catequesis que realiza la Iglesia, incluida la Compañía de Jesús, no está libre del uso aterrador de la figura del demonio. La influencia sobre el estilo de Tadeo Escalante tiene

[29] Delumeau, *El miedo en Occidente*, 700.

[30] Delumeau, *El miedo en Occidente*, 716.

[31] De acuerdo a nuestra pesquisa, la afirmación a la que se refiere Delumeau es la siguiente: "Mas en fin, ya que la idolatría [de este enemigo de Dios] fue extirpada de la mejor y más noble parte del mundo, retiróse a lo mas apartado, y reinó en estotra parte del mundo, que aunque en nobleza muy inferior, en grandeza y anchura no lo es" (de Acosta, *Historia natural y moral de Las Indias*, 154).

[32] Delumeau, *El miedo en Occidente*, 717.

[33] Cushner, *Why Have You Come Here? The Jesuits and the First Evangelization of Native America*, 20–21.

que haber sido notable incluso si había logrado explorar una escenografía específica a través de cuerpos en caída.

La hipótesis de otra teología

Proponemos una nueva pregunta para desarrollar nuestro último acápite: ¿cuál es la teología de Tadeo Escalante? Aunque la pregunta pueda parecer excesiva debido a que no disponemos de un desarrollo específico del mismo autor del fresco, sobre la base de lo que hemos desarrollado hasta aquí, podemos reconocer criterios de una ideología teológica. El sentido que damos a esta expresión es el siguiente: no sólo se trata del conjunto de ideas y creencias de carácter teológico, sino de un claro sucedáneo del pensamiento; vale decir, constituye una falsa conciencia teológica. En nuestro análisis, aplicamos tres criterios para tomar distancia de la teología inoculada por el terror.

Criterio historiográfico

El mito representado por Tadeo Escalante encuentra sus raíces ideológicas en el siglo XVII europeo en el que se anuncia un desborde diabólico y una generalización de los terrores del juicio final. Sobre el particular, conviene interrogarse si la difusión de la presencia del diablo no ha nacido precisamente en el contexto de la reforma protestante. Lutero estaba obsesionado por el diablo, el juicio final y el Anticristo. Otra vez, Delumeau apunta que no era una "casualidad que […] Lutero se viese dominado a un mismo tiempo por el miedo al diablo y por la certidumbre de que el cataclismo final estaba ya en el horizonte"[34]. Todavía más precisamente, dice el mismo autor: "La convicción de que el demonio abusa continuamente de los hombres mediante sus encantamientos ha recorrido toda la literatura teológica, incluso científica, del Renacimiento"[35]. El propio Martín Lutero sostiene lo siguiente:

> Porque el diablo no sólo es mentiroso, sino también asesino, busca incesantemente nuestra vida y descarga su ira causando accidentes y lesiones a nuestros cuerpos. A algunos los aplasta y a otros los lleva a la locura; a otros los ahoga en el agua, y a muchos los persigue hasta el suicidio u otras terribles catástrofes. Por tanto, no nos queda otra cosa que hacer en la tierra que rezar sin cesar contra este archienemigo. Porque si Dios no nos sostuviera, no estaríamos a salvo del demonio ni una sola hora.[36]

[34] Delumeau, *El miedo en Occidente*, 706.

[35] Delumeau, *El miedo en Occidente*, 744.

[36] Martín Lutero, *The Large Cathecism of Dr. Martin Luther, 1529*, ed. Kirsi I. Stjerna (Fortress Press, 2015), 135. Este pasaje también se encuentra citado en Delumeau, *El miedo en Occidente*, 739.

Este terror se respira en el fresco de Escalante. En éste la escena se ofrece bajo el hechizo de un poder mágico que lo envuelve todo. Si se mira de cerca, la representación del espectáculo del final de los tiempos parece un sortilegio por el que quedaremos convertidos en lo que vemos.

Criterio narrativo

Aunque propiamente hablando, el fresco no sea un relato en su sentido literal, al escenificar este mito, el artista ha introducido un manejo narrativo en el que las temporalidades se entrecruzan para ofrecer una unidad de sentido que pesa sobre la conciencia. Paradójicamente, es una narrativa descocida de contextos y de comunidad; es como si se nos dijera que todo se juega en la narrativa de la persona que tiene delante de sí, y en un solo golpe de vista, toda su vida de iniquidades: futuro, pasado y presente. Estamos, qué duda cabe en el juicio final (futuro inexorable) y la representación nos muestra tanto a quienes gozan de la visión beatífica como a quienes caen en el abismo infinito por los males cometidos en su propia vida (pasado irreversible).

En el centro de la narrativa, presentada como un todo macizo, ya hemos mencionado el efecto de caída de los condenados: el artista hace un manejo escenográfico del espacio de modo que el infierno se hace patente por el vacío que no sostiene a nadie. La sensación que se produce es que todo se viene abajo. La narrativa ultrasingularizada en la culpa se completa con dichos de quienes ahora sufren el castigo eterno (presente innegable) y con un diablo que sobrevuela la escena con un letrero que reza: "oprimamos al pobre". El mensaje groseramente opuesto al orden evangélico, se dirige a quienes cooperaron con el diablo. La narrativa depende en exceso de una visión en la que cada uno vela por su propia salvación.



Figura 2. Detalle del infierno de Tadeo Escalante. Fuente: Archivo digital fotográfico de la Ruta del Barroco Andino (Quispicanchis, Cusco, Perú).

Reproducido con permiso del autor.

Criterio soteriológico

La salvación también aparece singularizada al representar juicio y castigo desde una perspectiva retributiva directa: el sexo queda expuesto en quien peca por lujuria, vomita quien ha sido glotón, se desfigura el aspecto de quien vivió en la vanidad y así por el estilo. "No hay vicio que no tenga […] su propio castigo"[37]. La angustia como instrumento catequético básico no puede provocar nada más que el aislamiento de la persona, aunque la ideología está tan introyectada en la conciencia colectiva que adquiere sentido la sentencia de Minois: "Conclusión: piensa en el infierno y serás feliz"[38]. Y esta afirmación se sostiene según el autor en textos anteriores que causaron furor durante la *devotio moderna*. Es verdad que, al respecto del infierno o del diablo, se evidencia una angustia colectiva, pero las resonancias de este sentimiento no solo son personales, sino que individualizan como si los pecados saltaran a la cara. Algo se

[37] Minois, *Historia de los infiernos*, 279.

[38] Minois, *Historia de los infiernos*, 279.

rompe en el interior de la conciencia. De esta manera, el fresco activa la mala conciencia y la pregunta individuales con respecto de la salvación. Ni siquiera Jesucristo parece capaz de un acto propiamente salvífico o de un acto gracioso dirigido a la humanidad.

De lo explicado podemos repetir que el rol del demonio no es despreciable. El jesuita Diego Francisco Altamirano en su *Historia de la Compañía de Jesús en el Perú* (s. XVIII) tampoco parece alejarse de estos tópicos. Al contrario, su *Historia* deja evidencias acerca de la misma omnipresencia del demonio que goza de una consistencia ontológica; por ejemplo:

> De estos magos se vale Satanás como de sacerdotes para que le ofrezcan impíos sacrificios en sus cuevas y riscos muy agrios y retirados, adonde convocan a otros indios para que se adoren como divino. Allí suele aparecerse visible para confirmarles en su amistad y veneración. Allí les hace magníficas promesas mientras observaren sus abominables consejos, y aterra con horribles amenazas si se apartan de su obediencia o siguen en algo la doctrina de los padres y españoles o les dan noticia de sus retirados adoratorios.[39]

El demonio y sus secuaces son adorados por los indios por todas partes. Parece inevitable que el escenario de angustia, esta vez de la mano de misioneros de la colonia, se repita en el mismo sentido común a Europa.

Aunque de un modo más bien sucinto, intentamos ahora reconstruir la tesis teológica de los *Ejercicios espirituales*. Los *Ejercicios* son elaborados por san Ignacio de Loyola a lo largo de varias etapas en el s. XVI. Aunque ellos constituyen un método de oración que se pretende replicable por otros, también permiten reconstruir la experiencia interior del Santo de Loyola. Instigado y perseguido permanentemente por la autoridad de la Iglesia que temía un nuevo iluminado, san Ignacio procurará ajustar la inteligencia de lo que sucede en su interior a través del modelo teológico escolástico y tomista. Este es su marco teológico general, pero en ello hay especificidades que conviene mencionar. Así, pues, por contraste con respecto de la representación del infierno y del demonio que hemos encontrado en Huaro, y en contraste también con lo que hacen los misioneros jesuitas en la colonia, es relevante llamar la atención sobre opciones teológicas de la tesis ignaciana. La hipótesis no pretende exonerar a los jesuitas de una teología que es propia de su tiempo. Aunque una lectura del material ignaciano podría haber alimentado itinerarios teológicos alternativos, los jesuitas apelaron a la misma forma de evangelización, es decir, siguieron centrados en la misma tonalidad

[39] Minois, *Historia de los infiernos*, 95.

afectiva de la angustia cuando se trataba del juicio final, del infierno o del diablo. Primero veamos lo que ofrecen los *Ejercicios* en un lector actual[40]:

Opción terminológica

¿Puede decirse que el diablo está presente en los *Ejercicios*? Hijo de su tiempo, es prácticamente imposible que San Ignacio no esté marcado por el terror al juicio final o al diablo, pero hay una opción terminológica que debería hacernos pensar. Los *Ejercicios* no abundan en el uso del término "diablo" o "demonio". Se hace referencia a los "demonios" en la segunda semana de los *Ejercicios* y en el sentido siguiente: [el caudillo] "hace llamamiento de inumerables demonios"[41]. Asimismo, en la cuarta semana, el texto cita el evangelio para señalar que Cristo dio potestad a sus discípulos para "echar los demonios"[42]. Dado que esta cita es, a su vez, una referencia bíblica, podríamos decir que los EE.EE. solo mencionan una vez al demonio, pero en plural y como metáfora de la manera como procede el "demonio". Más bien, San Ignacio utiliza una categoría espiritual de "mal espíritu" inherente al lenguaje de discernimiento y a su dimensión práctica. Por eso, el mal espíritu es "enemigo de la naturaleza humana" (34 veces) porque actúa en su contra. Asimismo, en tres oportunidades se refiere a "Lucifer". Con todo, podemos reconocer un cambio terminológico que obedece a otro fondo teológico acaso en elaboración. Característicamente escueto y parco en el desarrollo de las referencias al demonio, san Ignacio provoca un desmontaje de la letra del mito; es decir, no entra en el mito como tal, no se deja llevar por los compromisos ontológicos del mismo, sino que opera una reconducción práctica. Esta modificación evidencia, a nuestro modo de ver, una distancia crítica con relación al mito del diablo o del demonio. ¿Puede sostenerse que hay una desmitologización? No es descabellado considerar, por contraste, y por lo menos, como hipótesis, que los *Ejercicios* desafían la obsesión reformista por el diablo:

> Desde un principio Lutero consideró muy natural trasponer a la situación de la Iglesia el anuncio del fin del mundo hecho por Jesús. […] Lutero se sitúa, más bien, entre la esperanza y el temor de que el día de Dios irrumpa en cualquier momento. Aquel momento en que el diablo será soltado, que Agustín aguardaba para un futuro lejano y que pareció anunciarse en los días de [san] Bernardo [de Claraval], se ha convertido ahora en realidad.[43]

[40] No se pretende agotar la temática. Solo evidenciar que la teología que emergía de los *Ejercicios espirituales* proveía de elementos que podían cuestionar una teología anclada en el terror.

[41] Ignacio de Loyola, *Ejercicios espirituales* (Sal Terrae, 1987), 99, n. 141.

[42] de Loyola, *Ejercicios espirituales*, 151, n. 281.

[43] Heiko Oberman, *Lutero. Un hombre entre Dios y el diablo* (Alianza Editorial, 1992), 91.

El método de los *Ejercicios* propone observar las acciones que produce la persona, es decir, su capacidad de conocer las razones de sus propias operaciones. A través de esta evidencia, puede seguir su trama para reconocer de dónde han procedido sus acciones. Si han nacido del buen espíritu, se tratará de agradecer y fortalecer ese actuar en camino de la conquista de la virtud; si han sido motivadas por el mal espíritu, se tratará de rechazarlas como opuestas a nuestra naturaleza. Estamos en medio de un proceso espiritual; hemos abandonado el compromiso ontológico al instituir un gesto razonable y hemos recogido la verdad que éste escondía.

Opción teológica

¿Puede decirse que hay una teología de la creación en el fondo de la espiritualidad de los *Ejercicios*? Aunque la versión definitiva del "Principio y Fundamento" sea posterior al libro de los *Ejercicios Espirituales*[44], dicho texto hace hincapié en el sentido de nuestra vida y en la creación como don excelso. Difícilmente nos atreveremos a defender una teología de la creación, pero a diferencia de una teología que aboga por un "mundo" vetusto y cuyo fin es inminente, San Ignacio propone ponerse al servicio de la creación. Así, "la creación de Dios es vocacional [por eso] añade cuál es [la] tarea y misión [de la persona]"[45]. Lejos de proponer un final inminente del mundo como sí lo hacía Lutero, el ejercitante es invitado a hacerse colaborador de la creación y del creador: "el hombre es creado para alabar, hacer reverencia y servir a Dios nuestro Señor y, mediante esto, salvar su ánima"[46]. Nadie niega que el mundo sea un lugar de combate espiritual, pero el juicio final es utilizado como herramienta pedagógica desasida de emociones[47] para verificar si la elección de un estilo de vida fue buena o no. Es de notar que el juicio final ya no consiste solamente en revisar una sumatoria de acciones, sino en si ellas han estado alineadas con la búsqueda de la voluntad de Dios que da sentido al todo de las mismas. Esta perspectiva está perfectamente alineada incluso con interpretaciones actuales que reconocen el *continuum* entre la creación y su despliegue a lo largo del tiempo.

[44] Grupo de Espiritualidad Ignaciana, *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana* (Compañía de Jesús-Provincia de España, 2007), 1490.

[45] Grupo de Espiritualidad Ignaciana, *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*, 1491.

[46] de Loyola, *Ejercicios espirituales*, 57, n. 23.

[47] Notemos que hemos hablado de emociones. Nos referimos a la alteración del juicio por la invasión de las emociones; pero ello no representa que se haya procurado la aniquilación de los afectos. Nunca fue ese el itinerario ignaciano.

Opción espiritual

¿Qué tipo de movimiento interior puede provocar la meditación del infierno de los *Ejercicios*? La primera semana de los *Ejercicios* propone hacer una meditación sobre el infierno. Vale decir que en la meditación el ejercitante asume una función racional y activa, o más concretamente: la meditación como experiencia "es construida, derivada, intencional y dialógica"[48]. Así las cosas, aunque no sea completamente original, esta propuesta de meditar el infierno es un gesto disruptivo. ¿En qué sentido? La propuesta consiste en ver todos los detalles que componen el infierno, pero de un modo controlado y dirigido por la gracia que se pide: "un sentimiento interno de la pena que padecen los dañados para que, si del amor eterno del Señor me olvidare por mis faltas, a lo menos el temor de las penas me ayude para no venir en pecado"[49]. Es inevitable no ceder en parte al temor que supone el infierno, pero no parece ser el recurso primordial de San Ignacio; los *Ejercicios* más bien razonan el sentimiento de temor aludido y evitan divagar o someterse a la angustia de la nada porque lo que buscan es una decisión razonable y más allá de todo lo que podría parecer espectacular.

Un ejemplo de la historia puede ser ilustrativo. Precisamente, confrontado con una legión de demonios y con un pueblo sediento de "entretenimiento", el jesuita Jean-Joseph Surin en el siglo XVII no sucumbe ante lo espectacular ni cede ante la posibilidad de dar rienda suelta al aparato ritualista; más bien, crea las condiciones de un encuentro personal con la poseída. Una vez más, ante los estragos que provoca el mito del demonio, la estrategia del jesuita del siglo XVII consistió en hacer tomar conciencia de la connivencia con el mal y no solo, o, mejor dicho, no tanto la influencia de un sortilegio inevitable. La teología espiritual presente en los *Ejercicios* permitía, pues, otras formas de enseñanza y la pregunta que debe plantearse es por qué los jesuitas, a pesar de contar con una teología que permitía mirar de lejos el juicio final, el infierno o el mal espíritu, se pliegan al estilo habitual de la evangelización construida para convertir a toda costa.

Conclusiones

Para un testigo actual, los frescos de Tadeo Escalante pintados en el siglo XVIII transmiten terror y generan angustia por el juicio final y por el castigo eterno. Escalante ha subrayado los aspectos más escalofriantes con una finalidad catequética. En ese

[48] Grupo de Espiritualidad Ignaciana, *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*, 1206.

[49] de Loyola, *Ejercicios espirituales*, 76, n. 65.

conjunto del final de los tiempos, el mito del diablo adquiere una relevancia fundamental porque gatilla y acelera la angustia, y eventualmente la conversión.

La teología de Escalante descansa sobre una ideología teológica de la redención retributiva directa en la que no hay espacio para una libertad discernida por la persona. Más bien, la persona queda reducida al juicio que constriñe y limita su imaginación ético-espiritual. Pensar en el infierno o en el diablo debe haberse convertido en una obsesión de no pocos feligreses.

Los *Ejercicios* ofrecen una aproximación diferente. Centrados sobre la libertad, es decir, sobre la agencia de la persona, aunque propongan la confrontación con el juicio final y el enemigo de la naturaleza humana, pretenden formar para la decisión libre al proponer que la persona, a la escucha de sus afectos como lenguaje de Dios, se haga razonable.

Con todo, los jesuitas que intervinieron en la evangelización, lejos de servirse de este instrumento de su propia fuente teológico-espiritual, en general más bien apelaron a las mismas estrategias acaso homologadas por un modelo único de la transmisión de la fe.

Bibliografía

Altamirano, Diego Francisco. *Una crónica jesuita olvidada*. Fondo Editorial de Universidad Antonio Ruiz de Montoya, 2021.

Congregación para la Doctrina de la Fe. *Catecismo de la Iglesia Católica*. Libreria Editrice Vaticana, 1997.

Cushner, Nicholas. *Why Have You Come Here? The Jesuits and the First Evangelization of Native America*. Oxford University Press, 2006.

De Acosta, José. *Historia natural y moral de Las Indias*, editado por Fermín del Pino-Díaz. CSIC, 2008.

De Loyola, Ignacio. *Ejercicios espirituales.* Sal Terrae, 1987.

Delumeau, Jean. *El miedo en Occidente. Siglos XIV-XVIII. Una ciudad sitiada.* Taurus, 2015.

Escuela Bíblica de Jerusalén (trad. y ed.). *Biblia de Jerusalén*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2009.

Grupo de Espiritualidad Ignaciana. *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana.* Compañía de Jesús-Provincia de España, 2007.

Heidegger, Martín. *¿Qué es la metafísica?* Alianza Editorial, 2022.

Kierkegaard, Søren. *El concepto de angustia*. Espasa-Calpe, 1959.

Lutero, Martín. *The Large Cathecism of Dr. Martin Luther, 1529*. Editado por Kirsi I. Stjerna. Fortress Press, 2015.

Minois, Georges. *Historia de los infiernos*. Paidós, 2005.

Oberman, Heiko. *Lutero. Un hombre entre Dios y el diablo*. Alianza Editorial, 1992.

Ricoeur, Paul. *Finitud y culpabilidad.* Trotta, 2004.

Walls, Jerry. *Hell: The Logic of Damnation*. University of Notre Dame Press, 1992.